ENCUENTROS EN CAN BORDOI

Primer Encuentro

Obstáculos a la espiritualidad en las sociedades europeas del siglo XXI

4 de Septiembre – 30 de Agosto 2004



Con la colaboración de:
Fundació Jaume Bofill

Primera Edición: Marzo de 2005

Edita:
CETR
Rocafort, 234 bjs (jardines Montserrat)
08029 Barcelona
Tel. 93 410 77 07
Fax. 93 321 04 13
cetr@cetr.net
www.cetr.net

¿UN NUEVO TIEMPO AXIAL?

Para una interpretación de la crisis actual de la religión

José Mª Vigil

En este texto trato de presentar una interpretación de la crisis actual de las religiones, sobre la hipótesis de que la humanidad pudiera estar atravesando un «nuevo tiempo axial», como aquel al que se refirió Karl Jaspers como el período en el que se formó la conciencia religiosa de la humanidad y se originaron las grandes religiones mundiales que todavía perduran en la actualidad. La crisis de éstas podría deberse a un nuevo «tiempo axial» en curso...

La crisis de las religiones

En Occidente, las religiones, y concretamente el cristianismo, están en crisis, en una grave crisis que hunde sus raíces en un proceso que ya cuenta varios siglos. Hoy simplemente la crisis ha estallado y se ha hecho más ostensible y evidente que nunca.

No sólo sus instituciones están en crisis: también los sujetos que tratan de vivir esa fe con la mejor buena voluntad, sienten un malestar, una desazón, una sensación de que algo grave no marcha. Juan Bautista Metz ha hablado de la «crisis de Dios» (*Gotteskrise*), para indicar que la crisis afecta a la raíz misma de la religiosidad. Martin Buber habla del «eclipse de Dios». Küng

la considera «crisis epocal»[1]. No se trata pues de un punto aislado, algún elemento suelto o alguna dimensión concreta, que están en crisis; es el conjunto, la estructura y el ambiente lo que ha entrado en una crisis inédita[2].

Un primer rasgo de la crisis puede ser conceptualmente aislado en lo que llamamos el proceso de «secularización», que atañe a la pérdida de vigencia y relevancia del factor religioso en la sociedad y en la cultura. La religión, que estuvo en la cima de la escala de valores sociales aceptados, ha venido siendo sustituida gradualmente por la ciencia, por otra racionalidad. El espacio social para la religión se estrecha, de forma que queda actualmente reducido al ámbito del culto y de las agrupaciones religiosas específicas. La religión queda condicionada a la opción personal de los individuos y recluida al campo de la conciencia, con la consiguiente reducción de su influjo en todas las esferas sociales.

Pero no es sólo en lo social donde se da esta crisis por efecto de la secularización, sino que la crisis se ha instalado dentro mismo de la institución. En efecto, una porción creciente de sus propios adherentes se distancian de la ortodoxia oficialmente vigente en la Iglesia a la que pertenecen, así como de las prácticas religiosas consideradas oficiales. Por otra parte, la moral oficial de las instituciones religiosas no sólo no es practicada por sus miembros, sino que tampoco es aceptada por ellos como criterio. Son mayoría cada vez mayor quienes aunque dicen creer, no creen pertenecer o dejarse reglamentar por dicha religión. Se está produciendo un proceso creciente de «desregulación institucional del creer», por el que «la

---

1 [1] PAGOLA, José Antonio, *Testigos del misterio de Dios en la noche*, en Sal Terrae (enero 2000)27-42.

2 «La crisis actual del cristianismo es inédita». Jean DELUMEAU, *Une crise inédite*, «Le Monde» 5 junio 1979.

imposición del sistema de normas éticas está siendo sustituido por una regulación individual de dicho sistema con elementos tomados de distintas tradiciones religiosas, dando así lugar a una 'religión a la carta'»[1].

Se da además la presencia de dos fenómenos contrarios. Por una parte la increencia, fenómeno relativamente moderno pero creciente en la historia; se suele denominar como increencia postcristiana, queriendo expresar que el Dios rechazado es precisamente el Dios de los cristianos. Por otra parte, el fenómeno muy vivo del surgimiento de los llamados «nuevos movimientos religiosos», sumamente variados y florecientes. Se juntan pues la aparente languidez y hasta desaparición de la religiosidad, y la práctica de una «religiosidad salvaje» e incontenible.

Como se ve, la crisis es compleja, y esos datos contradictorios hacen posibles los diagnósticos más dispares: mientras para algunos la religión está desapareciendo y el ser humano está cayendo en el ateísmo y el nihilismo, para otros estamos en un «retorno de lo sagrado», en un momento de indudable efervescencia religiosa. En estas circunstancias tiene mucha importancia el lugar desde el que se observa la realidad.

Distinción entre espiritualidad y religión

Ante esta situación se hace imperioso[2] restablecer conceptualmente una clara distinción entre lo religioso o la religión, y lo espiritual o la espiritualidad. No son lo mismo. La

---

1 MARTÍN VELASCO, *ibid.*

2 «Una de las más urgentes cuestiones de nuestro tiempo es el establecer la diferencia clara entre *religión* y *espiritualidad* ». Ó MURCHÚ, D., *Rehacer la vida religiosa*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2001, p. 48.

espiritualidad es mucho más amplia que la religión. La espiritualidad no es, como se ha pensado tradicionalmente, un subproducto de la religión, una actitud que la religión produciría en sus adeptos; por el contrario, es la religión la que es simplemente una forma de las muchas en las que se puede expresar esa realidad omniabarcante y máximamente profunda que es la espiritualidad, que se da en todo ser humano, antes y más abajo de su adhesión a una religión.

David Hay afirma que «dos de cada tres adultos tienen una espiritualidad personal, mientras que menos de uno de cada diez se preocupa de ir a la Iglesia regularmente»[1]. Lo que está en crisis en la actualidad no es lo espiritual -que, por el contrario, muestra con exuberancia su vitalidad, reclamando espacios y nuevas formas allí donde sus viejas expresiones entran en crisis- sino simplemente algunas formas de lo religioso, especialmente las religiones institucionales tradicionales.

Más importante para la humanidad que la religión, es y ha sido siempre la espiritualidad, una dimensión que ha brotado en el creciente cúmulo de conocimientos y experiencias culturales, antropológicas y religiosas adquiridos por nuestra especie a lo largo de su larga y trabajada historia.

Hipótesis: metamorfosis de la religión

Después de haber utilizado en el pasado categorías como «descristianización», «desacralización»… los expertos recurren ahora a categorías de otro talante, como cambio,

---

1 *Religion Lacking Spirit*, «The Tablet», 2 March 1996, pp. 292-293.

transformación, mutación, metamorfosis[1]… Ante todo, es claro que no se trata de una destrucción, de una desaparición o de una muerte de lo religioso o lo sagrado, que, muy al contrario, se mantiene vivo. Pero no es tampoco una crisis superficial o parcial, como si sólo fueran los elementos más visibles, o sólo fueran unos determinados aspectos los que estarían en crisis. No. La crisis de los religiones es más bien global, del conjunto como tal, de su estructura y de su sentido. Es toda la religión o religiosidad la que se ve desafiada a entrar en una transformación.

Se ha hecho célebre hace unos años la expresión de que «no estamos en una época de cambios, sino en un cambio de época», que vendría a ser aquella vieja teoría de que la suma de cambios cuantitativos en un momento determinado produce un cambio cualitativo. Muchos cambios juntos abonarían la percepción de un cambio de época. ¿Qué sería, para lo religioso, el cambio de época, o el «cambio cualitativo»? Es lo que se quiere expresar con categorías tales como «mutación» o incluso «metamorfosis». Una «mutación genética» es un cambio no precisamente superficial en un ser vivo, sino un cambio que afecta a su ser, «genéticamente modificado». Un gusano -para hablar de metamorfosis- puede sufrir muchos avatares en su itinerario de ser vivo: puede crecer, enfermar, sufrir amputaciones… pero todos esos cambios son menores a aquel proceso que se conoce como metamorfosis, por el que acaba transformándose en una mariposa; es el mismo ser vivo, pero en algún sentido es otro ser: ha sufrido una reestructuración integral, una reconversión biológica total, una reconfiguración desde lo más hondo de su propio ser. Esta imagen de la metamorfosis es la que utiliza Juan Martín Velasco para expresar lo que los científicos de las religiones piensan hoy

---

1 Esta categoría concretamente es la utilizada por MARTÍN VELASCO en el artículo citado, de quien volvemos a tomar la propuesta de hipótesis.

respecto a la crisis que están experimentado las religiones o lo religioso en general.

Una religión es un sistema de mediaciones, que abarca creencias, prácticas, constelaciones de símbolos, normas y comportamientos éticos, sentimientos, estructuras institucionales, que adopta una configuración determinada en pueblo o cultura concretos. Las distintas religiones son configuraciones diversas de estos sistemas de mediaciones entre el ser humano y lo sagrado, con que los pueblos se han dotado a sí mismos a lo largo de una ancestral historia, como una floración espontánea e inevitable de su dimensión espiritual.

Pues bien, estos «sistemas de mediaciones» –y no sólo las medicaciones- es lo que ha entrado en una crisis progresiva en los últimos siglos. La mayor parte de las mediaciones, y el conjunto o sistema, encuentra un creciente rechazo en un contingente poblacional cada vez mayor. No es problema de muchas o pocas mediaciones, sino de los sistemas mismos de tales mediaciones, que parecen haberse agotado en su actual configuración histórica y que parecen exigir un cambio en la orientación de su significación, una transposición hacia otro horizonte de sentido, una «metamorfosis» tras la que tal vez parecen nacer a una nueva existencia. «Cuando esto se produce no cambian sólo unas mediaciones religiosas; cambia el horizonte mismo en el que se inscriben esas mediaciones, originando una transformación en el sentido que tiene el conjunto de todas ellas para el ser humano»[1].

Las nuevas religiosidades que parecen estar apareciendo poseen «su propio sistema de mediaciones que van desde modelos tomados del esoterismo, el teosofismo o la mística, a métodos espirituales asumidos de distintos contextos: ejercicios

---

1 *Ibid*.

físicos y mentales, técnicas de concentración y relajación, dietas alimenticias y medicinas alternativas. En sus versiones más laicas, la nueva religiosidad incorpora una preocupación ética centrada, más allá del deber, en formas basadas en el amor y la solidaridad con el otro. Pero lo importante no son los cambios de las mediaciones, sino la transformación de su sentido y su lugar en el interior de lo sagrado. Pues tales mediaciones no son tomadas como prescripciones de una intervención divina anterior, ajena y externa al sujeto. Son expresiones de la necesidad de trascendencia que reside en el sujeto y que le permite realizarla históricamente, manifestarla culturalmente, expresarla socialmente»[1].

Por lo demás, es sólo recientemente cuando los cientistas de las religiones están llegando a esta nueva hipótesis interpretativa del fenómeno que las religiones están atravesando, y en ningún momento se piensa que se haya dado con un diagnóstico certero sobre un fenómeno epocal que no sabemos bien en qué consiste, ni cuánto puede durar, y que tal vez sólo haya hecho que empezar...

No es la primera vez

La historia de las religiones es un aspecto nada más de la evolución más amplia de las formas históricas que ha revestido la vivencia de la dimensión espiritual del ser humano en su encuentro con lo sagrado. Ésta ha sido una evolución constante, sin duda, pero sólo algunas de las muchas etapas de transformación que se han registrado podrían ser denominadas como verdaderas «metamorfosis» de lo religioso en la historia del ser humano. Una de ellas es la que se ha dado en llamar, a

---

[1] *Ibid.*

partir de Karl Jaspers, «tiempo eje» o «tiempo axial»[1], una etapa de la historia de la humanidad hacia la que hoy día se vuelve la mirada con insistencia. ¿Qué fue el tiempo axial?

En el mundo de la piedad o de la teología cristiana se ha dicho normalmente que Cristo es el centro del tiempo, que toda la historia caminó hacia él y viene de él. Él sería el «eje del tiempo», que marca un antes y un después[2]. Pero ésa es una afirmación de fe, válida dentro del ámbito de la fe cristiana, no en el ámbito de la ciencia. La filosofía de la historia se ha preocupado por encontrar, a partir de razones empíricas, válidas científicamente, más allá de una fe particular, cuál sería el «tiempo eje», si existe. «Este eje estaría situado en aquel punto de la historia que hubiera dado origen a todo lo que después de él el ser humano ha sido capaz de ser, el punto que hubiera ejercido una más decisiva influencia en la modelación del ser de la humanidad»[3]. Jaspers lo sitúa «en el período en torno al año 500 a.C., en el proceso espiritual que acontece entre el 800 y el 200 a.C. «Es ahí donde encontramos la línea que divide más profundamente la historia. El ser humano, tal como lo conocemos hoy día, llegó a ser lo que es. Abreviadamente podemos llamarlo 'tiempo axial'»[4].

Es un período en el que simultánea e independientemente, se da, en tres separadas zonas del planeta,

---

1 *The Origin and Goal of History*, Yale University Press, New Haven, EEUU, 1953.

2 Así lo han dicho todos los grandes pensadores cristianos, desde Agustín hasta Hegel.

3 *Ibid*., pág. 1.

4 *Ibid*.

sin conexión entre sí (Occidente, India y China), un proceso de maduración espiritual que representa un avance gigantesco en la gestación del ser humano tal como hoy lo conocemos. En esa época Confucio y Lao-tse viven en China, donde aparece un sin fin de escuelas de filosofía. En India se producen en este tiempo los Upanhishads y Buda, y toda la gama de posibilidades filosóficas. En Irán, Zaratustra enseña una desafiante visión del mundo como lucha entre el bien y el mal. En Palestina hacen su aparición los profetas: desde Elías al Deuteroisaías, pasando por el primer Isaías y Jeremías. En Grecia aparece Homero, los filósofos (Parménides, Heráclito y Platón), los autores de las tragedias, Tucídides y Arquímedes. Todo lo que implica esta serie de nombres se dio durante unas pocas centurias, casi simultáneamente en China, en India y Occidente, sin que ninguna de esas regiones supiera lo que estaba aconteciendo en las otras.

Es la época en la que aparece la reflexión. La conciencia se hace consciente y el pensamiento se hace objeto de sí mismo. Surgen los conflictos espirituales, los intentos de convencer a los otros a través de la comunicación de pensamientos, razones y experiencias. En esta época nacen las categorías fundamentales con las cuales todavía hoy pensamos, y son puestos los cimientos de las religiones mundiales, por las cuales todavía los seres humanos viven.

La edad de los mitos llega a su fin en este tiempo. Los filósofos griegos, indios y chinos, así como los profetas, fueron decididamente desmitificadores. La racionalidad y las experiencias clarificadas racionalmente se alzaron contra la irracionalidad del mito (el logos contra el mythos). La trascendencia del Dios único se alzó sobre los inexistentes demonios y contra la visión mítica de los dioses. La religión se hizo ética. El mito se convirtió en parábola, algo muy distinto de lo que originalmente había sido.

«Por primera vez aparecieron los filósofos. Lo que después fue llamado razón y personalidad, fue revelado por

primera vez durante el tiempo axial. Esta modificación de conjunto de la humanidad puede ser llamada con propiedad *espiritualización*. El movimiento toma conciencia. La existencia humana se convierte en objeto de meditación, como *historia*»[1].

Esta hipótesis del «tiempo eje» o «tiempo axial», que hace apenas unos años casi nadie tenía en cuenta es hoy ampliamente asumida como una categoría de referencia obligada en la historia religiosa de la humanidad.

La metamorfosis de la religión en el tiempo axial

Respecto a las religiones concretamente, es en este tiempo cuando se originan las grandes religiones, que todavía hoy perduran. El tiempo eje marca un parteaguas para las religiones[2], y se produce el paso de las religiones preaxiales a las religiones postaxiales.

Las preaxiales son religiones cósmicas, fundidas con la naturaleza y con la raza. Son religiones de la etnia, de la tribu, o hasta del clan. Su objetivo es conservador: preservar el orden, alimentar la unidad de la tribu dentro de una visión común y reclamar la fidelidad de sus miembros, mantener la armonía del ser humano con la naturaleza frente a la amenaza del caos, atraer la bondad de los dioses sobre la tribu, asegurar el buen orden de las estaciones climáticas y alejar los desastres y la ira de los dioses. Pretenden fundamentalmente conservar la vida, no su transformación.

Las religiones que surgen en este tiempo axial son religiones de salvación o liberación, con una estructura

---

1 *Ibid.*, 3-5.

2 HICK, John, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Yale University, New Haven 1989, p. 22, a quien sigo de cerca en este punto.

claramente soteriológica. Todas las religiones postaxiales reconocen que la existencia humana ordinaria es defectuosa, limitada, insatisfactoria. Cada religión pone la causa de esta insatisfacción en una caída primordial, en una tendencia hacia el mal o hacia el pecado, o en alguna otra concepción peculiar, y no aceptan esta limitación de la existencia humana presente, poniéndola en contraste con algo muy diferente que está en el futuro: el Reinado de Dios en el judaísmo, la salvación eterna conseguida por la redención en el cristianismo, el paraíso musulmán, etc. «Toda fe postaxial está orientada soteriológicamente»[1].

En la religión preaxial, el individuo no existe como persona individual con una dignidad propia y capacidad de vivir una relación personal con la divinidad. En la religión postaxial el valor del individuo no radica ya en su identificación con el grupo, sino que toma forma una apertura personal a la transcendencia. El ser humano pasa a ser un ser personalmente capaz de salvación.

En las religiones preaxiales no se da la esperanza de una existencia radicalmente nueva, diferente y mejor, sea en este mundo o en una vida más allá por venir. El gran Dios es Creador, pero no salvador o liberador. El sistema religioso preaxial trata de conservar el equilibrio entre el bien y el mal y prevenir toda posible amenaza, pero no tiene en vista la transformación de la situación humana. No existe en él el sentido de una realidad superior en relación a la cual fuese posible un futuro ilimitadamente mejor. Las religiones postaxiales, por el contrario, son siempre liberadoras, de salvación, transformadoras.

«Así, el tiempo axial es un período de tiempo de una significación única. Con ciertos matices, podemos decir que en

1 *Ibid.*, 33.

este período, todas las grandes opciones religiosas, que constituyen las vías mayores de concepción de la realidad última, fueron identificadas y establecidas definitivamente, y desde entonces no ha ocurrido en la vida religiosa de la humanidad nada que se le pueda comparar»[1].

Evidentemente no estamos hablando de un fenómeno que se diera puntualmente en un momento, sino de un proceso a gran escala que se condensó en un lapso de varios siglos, aun con sus anticipaciones, sus retrasos, y sus remolinos contradictorios. Pero la visión de conjunto es la que presentamos.

¿Estamos en un nuevo tiempo axial?

Esta es la gran pregunta que nos podemos hacer, que se hacen muchos estudiosos de la religión de un tiempo a esta parte. ¿Será que la crisis epocal que la religión está viviendo en Occidente estará siendo un síntoma de una experiencia histórica semejante a lo que fue la mutación o metamorfosis que la religión sufrió en el llamado tiempo axial? Cada vez emerge con más fuerza entre los estudiosos de la religión y entre los teólogos/as la hipótesis de que estamos entrando en un nuevo tiempo axial, del cual la religión va a salir tan transformada que tal vez resulte poco reconocible. Quizá por esto es por lo que muchos consideran que la religión tradicional está desapareciendo, mientras todos comprueban que, en todo caso, las instituciones religiosas históricas afrontan dificultades que parecen insuperables en su acomodación a los tiempos actuales y futuros. La «figura histórica» tradicional de

---

1 *Ibid.*, 31.

las religiones parecería estar agotada irrecuperablemente[1]. Pero por otra parte, en medio de la crisis de la religión a la que nos hemos referido, se da toda una efervescencia religiosa que puede estar siendo la manifestación, el inicio o la profundización de ese «nuevo tiempo axial»[2].

Construcción social y religiosa

Con la llegada de la revolución agrícola, la humanidad ha comenzado a conceptualizar a Dios -«a su propia imagen y semejanza»- como el Supremo Padre Patriarca, modelado según las necesidades y la forma de ver patriarcal y explotadora, de la sociedad agrícola. El ser humano comenzó a querer ser como Dios. Se había inventado una ideología religiosa que permitía dominar a los otros -como se suponía que Dios mismo lo hacía-: así se cerraba el círculo vicioso que encorvaba al ser humano sobre sí mismo enrolando a Dios en ese mismo círculo.

En la práctica esto se corporificó más intensamente con los movimientos migrantes de las bandas nómadas que a partir del 4500 a.C. se registran, desde los Kurgans del Este europeo, los Arians en India o los Aqueos en Grecia, y no mucho después los Hebreos en Canaán (Palestina), de lo que la Biblia misma conserva el testimonio documentado. Liderados por

---

1 Hace varias décadas Michel DE CERTEAUX ya se cuestionaba: «¿Será que las formas presentes del cristianismo anuncian no su desaparición, pero sí el fin de una de sus figuras y el comienzo de otras?» Cfr *Le christianisme eclaté*, Paris, Seuil 1974, citado por LUNEAU, R., *Nem todos os caminhos levam a Roma*, Vozes, Petrópolis 1999, 25.

2 Son muchos los autores que se muestran partidarios de interpretar la crisis actual como un nuevo tiempo axial. Aquí sólo recogeremos el testimonio de tres de ellos. Cfr también PANIKKAR, Raimon, *El mundanal silencio*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona 1999, pág. 24; Ramón M. NOGUÉS, *El futuro del cristianismo*, «Selecciones de Teología» 162(junio 2002)126.

guerreros y por poderosos sacerdotes, estos invasores quieren conquistar y dominar en nombre de un Dios conquistador masculino a quien tratan de representar y servir. La imagen de un jefe conquistador a caballo se convierte en el signo adoptado tanto por la religión como por la política en muchos de los siglos siguientes.

La aparición de las religiones formales

Fue sólo ya en el final de esta época de la revolución agraria cuando aparecen las religiones en sentido formal, que son las que hoy conocemos como religiones mundiales. El hinduismo, cuyos orígenes se pueden rastrear hasta la mitad del tercer milenio a.C., es considerada la más antigua de las religiones formales, de unos 4500 años. Antes de ese tiempo, el culto y los sistemas de valores religiosos han sido adoptados extensivamente en la humanidad, pero religiones formales como hoy las conocemos, no existían.

Ya nos hemos referido al tiempo axial como contexto en el que surgen, y no vamos a repetirlo. Digamos simplemente que estas religiones se caracterizan por una identidad muy fuerte, apoyadas en el mismo concepto de Dios que manejan. Para este tiempo la humanidad ya ha llegado al descubrimiento de la escritura, lo que servirá de apoyatura firme a la formalización del patrimonio simbólico de estas religiones.

Todas ellas usan textos[1] de sus respectivas Escrituras para justificar y sacralizar su visión. El supuesto y la convicción son que los textos han sido inspirados por Dios y contienen sus palabras reales, tal como Dios las ha pronunciado. El problema de la formalización de las religiones es que están construidas sobre el supuesto de que Dios habla como nosotros hablamos,

---

1 En algunos casos, en los primeros estadios se trata de "textos orales".

razona como razonamos nosotros, y actúa como actuamos nosotros, de forma que podemos reducirlo a un sistema que podemos comprender y controlar. No es de extrañar que, por siglos y milenios, hayamos invocado a Dios para justificar cosas como la esclavitud, el sometimiento de la mujer[1], el *apartheid*, la conquista de tierras ajenas, la explotación humana, la guerra de agresión, etc[2].

Institucionalizadas, con una jerarquía controladora, depositarias de la palabra de Dios, dueñas de la ortodoxia… por más que las religiones traten de identificarse con lo divino, no pueden evitar su propia concupiscencia humana, sus intereses institucionales, y su inevitable lado oscuro, hecho de miedo, escapismo, moralismo, dominación, servicio ideológico al sistema de opresión e idolatría. Las víctimas de las religiones no han sido pocas a lo largo de la historia, pero la mayor parte de ellas han tenido que someterse a su omnímodo poder. Sólo en la época de la modernidad, alcanzada la edad adulta de la sociedad, con la rebelión de las víctimas y la toma de conciencia de los problemas de la religión, acentuados por el «segundo tiempo axial» en curso, las religiones han entrado en la citada situación de crisis, que parece insuperable en la actualidad.

Y con ello hemos cerrado el círculo, al llegar de nuevo a la situación de las religiones formales después de haber dado un recorrido por ese horizonte mayor de la (pre)historia humana, a la que nunca nos asomamos...

---

1 El advenimiento de las religiones formales, sumándose al del «patriarcado», ha sido en general muy negativo para la mujer. En todas las grandes religiones la mujer sale muy malparada. Actualmente, la religión en la que la mujer tiene más dificultad de aceptación parecería ser el islam.

2 Ó MURCHÚ, *ibid*., 76 a quien sigo ahora de cerca.

Religiones y espiritualidad

Debemos retomar en primer lugar la distinción que hicimos más atrás entre religión y espiritualidad. La espiritualidad es anterior, más amplia y más fundamental que las religiones. *Anterior*, pues, como decimos, las religiones son de ayer, mientras que la espiritualidad del ser humano le ha acompañado desde siempre. *Más amplia*, pues la religión es sólo una forma de la espiritualidad, una forma que se da en un determinado tiempo de la historia y en respuesta a unas determinadas necesidades del estadio del proceso evolutivo de la humanidad. *Más fundamental*: pues las religiones son «sistemas de mediaciones», mientras que la espiritualidad es la dimensión humana misma que puede tomar expresión o cauce por esas mediaciones.

Después de todo lo dicho, podemos extraer una conclusión: el ámbito de las religiones es un ámbito muy limitado. No es, como nos parecía, el «ámbito de la realidad más profunda y amplia», cuando confundíamos la religión con el mundo del espíritu, «el mapa con el territorio». Aplicándolo más a nuestro tema digamos: la teología clásica de las religiones, la teología del pluralismo religioso, el diálogo interreligioso... es algo muy importante, pero es algo muy limitado. Es un mundo, al fin y al cabo, pequeño. Si no somos críticos, todo puede quedar «entre religiones», en una discusión entre mediaciones que pueden pretender confundirse a sí mismas con el absoluto ante el que pretenden mediar.

Desde una perspectiva que abarque toda la historia de la especie humana, un diálogo «entre religiones», o mejor aún, una teología «de las religiones» se queda corta, necesariamente. El pluralismo integral no debería entenderse sólo «respecto a las religiones» (formales, universales), sino como una actitud pluralista ante las respuestas a la trascendencia que la

humanidad ha dado durante los milenios anteriores a las religiones formales, y ante las respuestas que dará la religión en el futuro más allá de las religiones formales. Una actitud pluralista integral hoy nos debe llevar a un diálogo y a una aceptación no sólo de las religiones axiales, sino también de las preaxiales y lo que puedan ser las «deuteroaxiales», búsquedas y respuestas religiosas o espirituales que los seres humanos han dado, están hoy dando y sin duda darán en el futuro con toda creatividad.

Con esta visión macrohistórica, el marco de referencia de la teología de las religiones se ensancha; ya no puede bastarnos una respuesta dada a base de categorías teológicas tomadas de las religiones, dentro de sus supuestos y sus límites; desde esta visión más amplia nos surgen preguntas más amplias, a la vez que otras preguntas anteriores resultan ociosas o, simplemente, desaparecen.

Espiritualidad versus religión

Podemos también retomar ahora la otra pregunta que dejamos aparcada más arriba, de ¿por qué la teología y la espiritualidad clásica guardan silencio ante toda esta macrohistoria y prehistoria religiosa de la humanidad? ¿Por qué su mundo de referencias permanece encerrado en el fanal judeocristiano, como si Dios estuviera también enclaustrado en ese pequeño mundo, y fuera de la saga de Abraham a Jesús no hubiera sabido decir una palabra ni actuar, como si en la historia de la humanidad no hubiera otras referencias espirituales, ni categorías teológicas útiles, ni huellas de la presencia de Dios?

Respondamos: ese enclaustramiento de nuestra teología responde simplemente al enclaustramiento mismo que todos hemos sufrido dentro del fanal autoendiosado de las religiones. Estas se han autoerigido en coto privilegiado y único de la

acción de Dios, como si estuvieran avaladas por una especie de pre-existencia eterna que las constituyera en la suprema encarnación de la sabiduría, una forma auténtica y directa de revelación divina, el único medio que hace accesible a nosotros la revelación de Dios, la dimensión esencial de cualquier otra forma de vida espiritual o de experiencia de trascendencia.

Este encerramiento y esta falta de visión es la que causa las malas relaciones entre las religiones formales y la efervescencia espiritual del mundo actual. La humanidad más sincera está hambrienta de espiritualidad (no de religión) y la busca de mil maneras. El problema más triste es que los buscadores son incomprendidos y rechazados por los representantes oficiales de la religión, que están prácticamente incapacitados para comprender lo que está sucediendo realmente. En muchos casos, por esto mismo, la religión se convierte en verdadero obstáculo para el crecimiento espiritual de las personas y de las sociedades.

Pero después de esta apertura de horizontes que hemos tratado de realizar, creemos que nos es posible abrir también el horizonte de nuestra actitud pluralista, porque Dios -¿la Gran Diosa Madre?-, en efecto, no esperó para actuar a que las religiones formales entraran al escenario, ya en el último acto de la historia. Él/Ella ha estado trabajando en el cosmos desde siempre, derrochando co-creatividad desde hace miles de millones de años, y recibiendo de los humanos –sobre todo en los últimos 70.000, desde mucho antes de que las religiones formales hicieran su aparición- una respuesta de participación igualmente co-creativa. «La evidencia que hoy día estamos descubriendo deja en claro que, comparativamente hablando, la respuesta de nuestros predecesores ancestrales ha sido tan auténtica en su momento como la nuestra en nuestro tiempo»[1].

---

1 Ó MURCHÚ, *ibid*., 78.

Debemos realizar pues un desplazamiento desde el campo de la religión hacia el campo de la espiritualidad. Lo realmente importante para la humanidad no es la religión, sino la espiritualidad. La actitud pluralista principal que hemos de aceptar no es sólo para con las grandes religiones, sino para con las grandes y las pequeñas, así como para con todas las manifestaciones de la respuesta humana hacia la siempre actuante co-creatividad de Dios. «Contrariamente a lo que piensan los religionistas, la espiritualidad, y no la religión, es la primordial fuente de nuestra búsqueda de sentido, que además nos ofrece un camino mucho más coherente a una experiencia comprensiva de la divina revelación. Consecuentemente, una de las mayores tareas proféticas para la espiritualidad en esta época, como en cualquier otra, es la de confrontar a la religión con su propia sombra. La religión no es ni ha sido nunca la fuente primaria de la espiritualidad. La religión no es ni nunca ha intentado ser el único o principal medio para la revelación de Dios a la humanidad. La religión es mucho más una invención humana que divina. Histórica y antropológicamente, la religión está tan estrechamente vinculada e integrada al afán patriarcal por dividir y conquistar, que casi no encuentra sentido fuera de ese específico ambiente. La religión pertenece a una percepción exagerada de la realidad por la que tendemos a atribuirle una significación primordial, eterna, cuando de hecho es un fenómeno que no sobrepasa los 4.500 años. Es necesario deconstruir o al menos reducir esta imagen inflada de la religión, de forma que podamos concentrarnos en la recuperación de lo que realmente pertenece a nuestro itinerario evolutivo como especie humana planetaria, o sea, nuestra interacción y nuestra relación con Dios co-creador, que está en el corazón de la espiritualidad, pero no necesariamente en el de la religión»[2].

---

2 *Ibid*.

La crisis de la religión, o de las religiones, no indica el fin de la espiritualidad de la humanidad, sino simplemente el cambio de una de sus formas. La espiritualidad de siempre, la que ha acompañado a la especie humana a lo largo de su historia, se siente incómoda encorsetada en la forma de las religiones, una forma originada hace 4500 años, y que hoy ya no encaja en la nueva época de la sociedad postindustrial del conocimiento. La crisis religiosa actual es bifronte, positiva y negativa: es una «crisis de crecimiento». Algo está muriendo y algo va a nacer... No hay lugar al pesimismo, sino a la esperanza, pero es inevitable pasar por un período de incerteza y de perplejidad, a la espera de que surjan las nuevas formas...

SESIÓN DE TRABAJO

SÍNTESIS DE LA PONENCIA POR PARTE DEL AUTOR

José Mª Vigil presenta su ponencia señalando que en el texto entregado no se acerca a los obstáculos que pueda vivir hoy la espiritualidad con ánimo de búsqueda de soluciones, sino como un esfuerzo de interpretación de los mismos.

Para ello utiliza la ya clásica categoría de Karl Jaspers de "tiempo axial", que últimamente parece haberse puesto de moda.

Los datos, dice Vigil, no se corresponden con una desaparición de la religión -tal como se había llegado a vaticinar en el siglo XIX y principios del XX- sino con una transformación radical del ámbito de lo religioso: crisis de las religiones tradicionales históricas y emergencia de nuevas formas.

No es la espiritualidad lo que habría entrado en crisis sino una de las formas en la que se puede expresar esa realidad omniabarcante y máximamente profunda: las religiones históricas. Para referirse a ello prefiere el término "metamorfosis" que ya utiliza J. Martín Velasco. Es la religión, como sistema de mediaciones entre el ser humano y lo sagrado, lo que ha entrado en un proceso de metamorfosis en los últimos siglos.

Quizás el hecho más destacable de las nuevas religiosidades emergentes sea la transformación del sentido de mediación. Son sistemas que no se interpretan como procedentes de una trascendencia anterior y exterior, externa al sujeto, sino como expresiones de la necesidad de trascendencia que reside en el sujeto mismo, como expresiones que le permiten realizarla históricamente, manifestarla culturalmente.

Por una parte, la ponencia pone de relieve los rasgos de las formas emergentes. Por otra, sitúa este momento de

transformación en el marco de la evolución de las formas históricas que ha revestido la vivencia de la dimensión espiritual.

Ese marco nos permite comprender que no es la primera vez que se vive una transformación de estas magnitudes. Ahí es dónde entra Jaspers y su concepto de "tiempo axial" para referirse a otro gran momento de transformación, el período en torno al año 500 a.C., en el proceso espiritual que se vive entre el 800 y el 200 a.C. y que permite referirse al mundo de las religiones y sus características como "preaxiales" y "postaxiales".

Si estamos en un momento equiparable, como se piensa, podría hablarse ahora de formas religiosas "deuteroaxiales" (del segundo tiempo axial).

En la ponencia se revisan los rasgos principales de las religiones postaxiales, las surgidas de ese primer tiempo axial, que ahora estarían mutando. Vigil insiste en el objetivo y los logros de esta perspectiva de trabajo: desdramatizar. Algo muere para que pueda surgir algo nuevo. No se trata de ponerse a la defensiva, culpabilizando a unos y otros de una muerte sino de saber morir dando vida, de reconocer los nuevos brotes, acogerlos, colaborar en ese nuevo nacimiento.

En el caso del cristianismo se pregunta si, pese a la continuidad institucional, puede hablarse de una única y misma religión. ¿No han existido ya diversos cristianismos? Aunque la institución pueda ser la misma, ¿es el mismo fenómeno religioso el que se estructuraba a partir del fundamento de ser el único camino de salvación (o, como mínimo el camino central) y el que surge de la constatación de ser un camino entre otros? ¿No transforma ese cambio todo el sistema?

"Pensábamos que estábamos en el territorio y estábamos en el mapa. Ahora sabemos que la religión puede ser un mapa, pero que el territorio es otra cosa".

Los desarrollos teológicos se situarán hoy de una forma muy distinta, al reconocerse como parte de unas transformaciones y condicionamientos culturales que, en mucho, sobrepasan al ámbito de la teología.

Comprender las religiones como un ámbito limitado, como una de las formas posibles que ha adoptado la interacción y relación con aquello que se halla en el corazón de la espiritualidad, nos permite trabajar en el cultivo de formas más adecuadas a la situación presente.

DIÁLOGO

Los primeros comentarios son de reconocimiento del valor del trabajo de Vigil.

Vigil cita la imagen San Agustín: el primer libro es el del Cosmos, el segundo, -las reflexiones y los textos-, nos sirve para interpretar el primero. Nuestro conocimiento del primer libro se modifica día a día. No podemos fosilizar las formas del segundo, clavarlas, sin tener en cuenta lo que sabemos del primer libro.

Tomar conciencia de que lo que está sucediendo es algo tan hondo que sobrepasa cualquiera de los puntos de la curvatura en la que podamos sentirnos protagonistas: esa es una actitud que no significa que no pueda darse una participación activa y responsable. El mismo hecho de intentar comprender, de generar ideas, es ya una acción responsable.

No hay tiempo que perder en discusiones sobre aspectos marginales de formas caducas cuando los seres humanos están enfrentados con la inmensa responsabilidad de cómo gestionar los ecosistemas, la globalidad terrestre.

¿Qué nombre daremos a esas nuevas formas que está tomando el cristianismo? Quizás podría hablarse de "jesuanismo", “postcristianismo” en el marco de un macroecumenismo postreligional.

Se comenta que ese proceso de muerte transformadora, queda simbolizado en la tradición hindú por el dios Shiva: muerte que regenera, que permite transformar, que libera.

Se plantea la cuestión de hasta qué punto los cambios son

globales, afectan a todas las tradiciones y a la totalidad de cada una, o son parciales. J. Bárcena constata, una vez más, la diversidad de "islams", la imposibilidad de encerrar esa realidad compleja bajo una sola forma.

Al mismo tiempo destaca Bárcena que la ponencia de Vigil le ha facilitado el reconocimiento de transformaciones profundas que afectan al conjunto de las formas religiosas, sean las que sean. Ha entendido mejor que cuando, otras veces, en la mesa, se ha apuntado al "fin de las religiones" de lo que se está hablando es del fin de unas determinadas formas, no del fin del valor de la espiritualidad o del fin de la relación misma de los seres humanos con los ámbitos de profundidad o trascendencia.

Se trata, ciertamente, de un cambio que no es sincrónico para todos los grupos humanos, pero la parte central del río de la sociedad y de la cultura ya se mueve según los nuevos parámetros en los que la programación -el sentido- de las colectividades no se asientan míticamente sino a partir de postulados; postulados como son los derechos humanos; y desde esos postulados, se hacen y se harán los proyectos, que podrán ser más o menos adecuados.

Para Robles el concepto de tiempo axial queda corto. Por una parte, con este término los autores se limitan a señalar que hay un cambio importante, pero no analizan las causas del mismo. Por otra, Robles piensa que no ha habido ninguna situación equiparable a la actual; en el sentido de que, por grandes que fueran las transformaciones, siempre las religiones orientaban los proyectos colectivos, los antiguos y los nuevos. El paradigma era religioso. Esta vez no. En el nuevo planteamiento lo sagrado desaparece como algo sobre lo que se pueda articular un sistema. Así pues, la experiencia religiosa tampoco podrá articularse sobre lo sagrado: sólo lo hará sobre ella misma, sobre el propio campo de experiencia.

Torradeflot recoge algunos de los rasgos que Vigil ha mencionado como característicos de los movimientos cristianos

emergentes: la libertad para crear nuevas formas de organizarse, la acogida de la interpretación personal de los textos de la tradición. Rasgos que tienen antiguos y venerables precedentes en el entorno del cristianismo evangélico y en algunas figuras del catolicismo.

La gran diferencia, hoy, es que en la medida que el cuerpo central de la institución deje de ser exclusivista, esos grupos emergentes no representan sólo ejemplos marginales sino que, cada vez más, pasan a consolidarse como distintas formas posibles de vivir la tradición.

Remarca los signos incipientes de una nueva teología progresivamente desnuda de doctrina y con propósito espiritual. Cita la afirmación de Evangelista Vilanova: "la teología si no es espiritual no es teología".

Vigil, como teólogo, reconoce ese giro radical de su trabajo: una reflexión que se sitúa más allá del marco de una religión u otra, que es post-religiosa en el sentido de que hace suyas a todas las religiones, todos los textos sagrados. Todos pueden leer esos textos como guías del camino.

Y como teólogo proveniente del ámbito de la teología de la liberación, quiere plantear a la mesa la reflexión sobre la incidencia del cultivo de la espiritualidad en la "creación del mundo", en el hacer ciencia, en la moralidad, en el compromiso. Se recoge la necesidad de ahondar sobre este tema pero, una vez más, el tiempo ha sido agotado con creces.

La incidencia del cultivo de la espiritualidad respecto a la actuación, la moralidad, la política, las construcciones científicas (un resumen de lo tratado)

Supuesta la importancia del tema se decide tratarlo en una discusión aparte.

La pregunta es: ¿Qué relación hay entre adquirir esa

cualidad interior de la que se ha estado hablando y de la que hablan las tradiciones religiosas y la acción social, cívica, política, cultural?

Por una parte se insiste en la independencia del ámbito espiritual, sin buscarle utilidades derivadas. No hay que valorar o juzgar lo espiritual por los resultados de la acción social comprometida. El valor de un poeta, como poeta, no está en su acción comprometida. Su gran servicio será la poesía misma, sea ésta del estilo que sea.

Se insiste, también, en la importancia de no prejuzgar y catalogar los grados de compromiso. Cada uno sabe hasta qué punto se mueve por intereses egocentrados o gratuitos, ya sea en luchas aparentemente muy comprometidas, ya sea en largas horas de estudio solitario. ¿Puede hablarse de unas actividades más "espirituales" que otras? ¿No se trata más de una actitud interior que alimenta la actuación y que se desarrolla en la medida en que hay un auténtico trabajo interior?

En otra intervención se afirma que si el trabajo interior va bien encaminado, irradia. Eso ya vale. Pero, además, un trabajo interior bien encaminado no puede llevarse a cabo descontextualizado, sin interesarse por comprender la realidad en la que se vive; no puede comprenderse sin una preocupación sincera por la situación reinante. Que esto se traduzca en una participación política directa concreta o no, no tiene porqué deducirse directamente del mayor o menor acierto del trabajo interior.

J. Mª Vigil defiende que en la situación social en la que vive inmerso, no puede pensar ese trabajo interior desligado de la opción por los pobres, por la justicia y contra la injusticia. Si se quiere, desde la opción por los "injusticiados", desde cualquier ámbito o perspectiva. En su vivencia, la opción por los pobres es un "trascendental", una perspectiva de búsqueda en sí misma.

Se matizan las formas de compromiso en lo que es la realidad europea, en la que la presencia del pobre no es tan inmediata en el discurrir de la vida cotidiana, pero no por ello

deja de haber posibilidades de opciones más o menos comprometidas en cualquier decisión y acción.

Se vuelve a la reflexión sobre cómo se relaciona un camino interior que no tiene más objetivo que la misma búsqueda y una actitud del buscador verdaderamente interesada por la realidad.

En el arranque -se dirá- el buscador ha de despojarse del deseo de "utilidades añadidas", de una espiritualidad eficaz (ni al servicio de realidades sociales, ni al servicio de terapia personal, ni a servicio de ninguna otra cosa.) La actitud sería: "sólo Dios y nada más que Él". Pero en la medida en que el camino nos aleje de la egocentración, de los deseos del ego, ese "Él" se convierte en la comprensión de "Tú eres todo". Y ese "sólo Tú" se convierte más y más en un interés siempre creciente por "Todo".

Se deja el tema así esbozado, al final de un día intenso, en el que el cansancio hace mella.

CONCLUSIÓN

Nuestro encuentro ha concluido con un texto que resume brevemente el acuerdo colectivo, fruto del trabajo de estos días.

La novedad de nuestro planteamiento consiste en que no culpa ni a la sociedad ni a las religiones, sino que localiza el problema en el cambio de estructuras culturales de la sociedad actual.

La heterogeneidad del grupo, que se ha reflejado tanto en las exposiciones como en los debates, no ha impedido llegar a posiciones comunes en el análisis de los obstáculos a la espiritualidad en las nuevas sociedades europeas y la interpretación de la crisis religiosa.

La crisis y su interpretación

Nuestro análisis toma en cuenta tanto el nuevo tipo de sociedad como la oferta perenne de las tradiciones.

Distinguimos espiritualidad de religión: espiritualidad, para nosotros, es el proceso del camino interior que conduce a la experiencia del Absoluto, mientras que religión es una forma concreta de presentarse ese proceso, unido a un paquete de funciones sociales que la espiritualidad, apoyándose en creencias, realizaba en las sociedades preindustriales.

La espiritualidad puede ir libre de creencias, la religión no.

Cuanto más se fundamenta la nueva sociedad sobre la creación continua de conocimientos y tecnologías, tanto más difícil es una religión de creencias.

Religión, a la manera tradicional de Occidente, y sociedad de conocimiento, resultan incompatibles.

Una forma de vivir la espiritualidad como religión de creencias ha muerto y una nueva forma está naciendo: como camino interior y experiencia, sin sumisión a formulaciones

inmutables y sin que cumpla las funciones del pasado: servir de proyecto de vida colectivo, de cohesión colectiva y de consuelo del mal y la muerte; sin otras jerarquías que la de los maestros y la del criterio de la calidad.

Esta espiritualidad que se descubre como nueva, es la misma de siempre, la de los grandes maestros, pero en un contexto de sociedades laicas sin creencias ni sacralidades.

Las afirmaciones de las tradiciones tienen carácter simbólico. No se presentan como verdades que son afirmación de entidades y descripción de la realidad, sino que se presentan como orientaciones para la vida interior.

Hemos podido constatar la coincidencia fundamental de las tradiciones, sin que esa coincidencia anule sus grandes diferencias.

Reconocemos que las experiencias interiores espirituales y la dedicación a la vida espiritual son válidas por sí mismas, sin que necesiten justificarse por su función moral, social o política. Sin embargo, es impensable un camino espiritual y una experiencia religiosa que no tenga una incidencia inmediata y eficaz en esos campos.

La espiritualidad debe estar al alcance de las sociedades tal como se dan en Europa es decir como sociedades científico-técnicas de cambio continuo, laicas, sin creencias, sin sacralidades y globales.

La espiritualidad, dimensión imprescindible para las nuevas sociedades

Hoy más que nunca es necesaria la calidad humana que pueda proporcionar el cultivo de la espiritualidad, porque las nuevas sociedades son las que crean las ciencias, las tecnologías y los proyectos colectivos de los que dependen la supervivencia del planeta, de la vida y la armonía de la vida humana.

Hacia dónde caminamos

- Emerge una nueva relación con lo sagrado diferente a la conocida, no exclusiva ni excluyente, sin pertenencia o con pertenencia flexible.
- Una espiritualidad colectiva pero con fuerte acento en lo personal.
- Una espiritualidad que cuestiona las instituciones e intermediarios que no sirvan al camino interior.
- Una espiritualidad humilde, sin pretensiones, sin seguridades absolutas, sin exclusiones.
- Una espiritualidad preocupada por la equidad y la dignidad humana.
- Una espiritualidad que busca nuevos lenguajes que sean auténticamente comunicativos.
- Una espiritualidad lúcidamente abierta a la aparición de nuevos movimientos religiosos.
- Se reconoce que el patrimonio de cada una de las tradiciones es patrimonio de toda la humanidad.
- Se reconoce la libertad de lectura e interpretación de todos los grandes textos de todas las tradiciones.
- Cada una de las tradiciones deberá hacer una relectura de las propias fuentes desde las nuevas condiciones culturales de las sociedades europeas, con una actitud crítica y contando con la ayuda de las ciencias sociales.
- Cada tradición afrontará sus problemas específicos, no en solitario, sino en compañía de las otras tradiciones.
- Se respetará los diversos ritmos de las tradiciones y, sobre todo, de los colectivos para solventar sus problemas, conscientes de que los ritmos no dependen de la voluntad sino de factores más complejos.
- Habrá que aceptar no solo pluralidad de tradiciones sino pluralidad dentro de cada una de ellas.
- Es inevitable que algunas formas e instituciones religiosas

tengan que morir. En esa situación habrá que aprender el arte de saber morir: morir no culpando, morir ayudando a dar a luz.

Los obstáculos al cultivo de la espiritualidad, aunque serios, se pueden superar porque la fuente de la tradición sigue manando y la humanidad buscando.